

Ein Schritt in den geistigen Tag der Gegenwart: vom Objekt des Subjekts zum Anderen als Ich

Rauschenbach, Brigitte

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rauschenbach, B. (1995). Ein Schritt in den geistigen Tag der Gegenwart: vom Objekt des Subjekts zum Anderen als Ich. *Journal für Psychologie, Doppelheft*(4/1995 1/1996), 20-26. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-24382>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Ein Schritt in den geistigen Tag der Gegenwart

Vom Objekt des Subjekts zum Anderen als Ich

Brigitte Rauschenbach

Zusammenfassung:

Subjektwissenschaftliche Forschung bezieht sich auf ein Spannungsverhältnis, das von der kategorialen Basis von Ich und Anderem ausgeht. Die gegensätzliche Figuration von Erkenntnissubjekt und dem stummen Objekt empirischer Forschung soll dadurch überwunden werden. Die Bewegung gegenseitiger Anerkennung von Ich und Anderem stellt das Kernstück des von Hegel beschriebenen Bildungsprozesses vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein dar. Als methodologische Anleitung für eine subjektorientierte Sozialforschung ist die dialektische Entwicklung der Beziehung von Herr und Knecht trotz der spätmodernen Kritik an Hegel noch immer aktuell.

DAS OBJEKT ALS SUBJEKT

In Anbetracht des offenkundigen Widerspruchs, daß ihr Erkenntnisobjekt in Wirklichkeit ein Subjekt ist, wurden in den Sozialwissenschaften seit dem Ende der sechziger Jahre Positionen entwickelt oder reaktiviert, die aus der Warte des Subjekts bzw. mit den Beforschten und in diesem Sinn subjektwissenschaftliche Forschung betreiben. Subjektwissenschaftliche Ansätze schreiben den Beforschten, auch angesichts unwürdiger Verhältnisse, an die sie zuweilen gefesselt sind, die moderne Würde autonomer Subjekte zu. In den Varianten von Kritischer Psychologie, Handlungs-, Aktions- und last not least der Frauenforschung verfolgten methodische AktivistInnen mit großem Einsatz ihr emanzipatorisch konzipiertes Erkenntnisziel, dem stummen Objekt empirischer Forschung eine eigene Sprache zu geben. Trotz bester Absichten blieben diese Ansätze in einem Dilemma stecken.

Die eine Seite dieses Dilemmas ist die Verdoppelung der Attitüden und Sinnfiguren des Alltagsbewußtseins, also dessen, was

letztlich sowieso jeder weiß, denkt und tut. Das war nach Jahren lebensfern formulierter Theoriearbeit eine durchaus kurzweilige Aufgabe, auch weil die Alltagsbanalität in der Spiegelung Wertzuwachs gewinnt. Bei der Vermehrung der Forschung schlägt die Vervielfachung subjektiver Realitäten jedoch irgendwann wieder in Banalität zurück. Ohnehin sind Meinungsumfragen schneller und exakter, literarische Inszenierungen aber pointierter und genüßlicher als wissenschaftlich edierte Alltagstheorien.

Man wollte bei diesen auch keineswegs stehen bleiben, haben die Handlungswissenschaften erläutert, sondern dem Forschungsobjekt beim Akt der Subjektwerdung beistehen. Forschung sollte hinfort zu einem Bildungs- und Erkenntnisprozeß aller Beteiligten werden. Aber gerade hier tauchten unerwartete Schwierigkeiten im Verhältnis von Forscher- und beforschten Subjekten auf. Wie angemessen war das Bildungsmotiv für die Beforschten? Wie weit ging das Involviertsein der Forscher-subjekte? Konnte die Asymmetrie des Verhältnisses von den Beteiligten reflektiert und methodisch kontrolliert werden?

Schon bald hatte sich im Verlauf der Interaktionen gezeigt, daß Forschensubjekte bei den Beforschten Erwartungen und Abwehrmechanismen aller Art auslösen. Umgekehrt war ein forschender Mensch immer noch Mensch und im Forschungsfeld selbst befangen. Besonders deutlich wurde diese Befangenheit bei ethnologischen Expeditionen. George Devereux hat deshalb die psychoanalytischen Kategorien der Übertragung und Gegenübertragung zum methodologischen Ausgangspunkt der Wissenschaften vom Menschen gemacht. Die als Ethnopschoanalyse entwickelte epistemologische Relation läßt sich in Kategorien von Subjekt und Objekt oder Sub-

jekt und Subjekt allerdings nicht mehr angemessen beschreiben. Grundstruktur der ethnopsychoanalytischen Beziehung ist statt der gegensätzlichen Figuration von Subjekt und Objekt und der fiktiven Verbindung von Subjekt und Subjekt ein Spannungsverhältnis, das von der operativen Basis von Ich und Anderem ausgeht.

ANDERE ALS ICH: ALS BEGRIFF EIN SYMPTOM

Wer ist der andere? Auf diese Frage läßt sich an erster Stelle keine inhaltliche, sondern bestenfalls eine epistemologische Antwort geben. Der andere Mensch ist anders als ich. Dieses Anderssein, das also, was einen Unterschied ausmacht, den ich nicht kenne, ist der Stachel der ethnologischen Erkenntnis. An ihm hat die Ethnopsychoanalyse ihren naturwüchsig vorhandenen, nämlich objektiv entgegenstehenden Anhaltspunkt. Wenn ich in fremde Länder reise, weil ich neugierig bin, bin ich an dem, was mir fremd ist, interessiert. Dennoch verschmilzt der andere in einem ständig sich verschiebenden perspektivischen Horizont des Übergangs jeweils mit dem, was ich von ihm wahrnehme, denke und spüre. Es entsteht ein unbestimmter Übergangsraum der Erkenntnis, den ich sowohl mit hergebrachten festen Prämissen als auch tastend nach Irritationen beweglich erschließen kann.

Anders als der Subjektbegriff weist die Kategorie des anderen auf ein implizites Verhältnis zu dem, der die Kategorie gebraucht. Der Begriff des anderen hat eine relationale Struktur. In aller Regel ist er angekoppelt an die Figur eines Ich. Ich und der andere bilden eine kategoriale Figuration, die auch phänomenologisch nur ungenau faßbar ist. Um die Kategorie des anderen ranken Metaphern. Der andere bewegt sich, heißt es bei Merleau-Ponty, immer am Rande dessen, was ich sehe und höre, ist anders als ich, aber wie ich ein anderes Ich, irrt wie ein Doppel herum, das mich als Souverän meiner Welt zugleich entthront (vgl. Merleau Ponty 1984, 149). Er stiehlt mir mein Universum, führt Sartre aus, und

zwar deshalb, weil mein Welthorizont aus der Warte des anderen umgruppiert wird (vgl. Sartre 1993, 462). Weil auch der andere als Ich ein eigenes Zentrum von Begierden, Hoffnungen und Anschauungen hat, kann sein Blick mich zum Objekt, ja zur Geisel seiner Vorhaben machen. Dem anderen Subjekt steht es gleichsam frei, wie es mit mir, seinem Objekt verfährt. Es stünde ihm frei, wenn ich mich nur wie ein Objekt verhielte oder wenn er mir nur als Subjekt erschiene.

Wo der andere auftaucht, wird er aber weder als bloß berechenbares, stummes Objekt, noch einfach als souveränes Subjekt wahrgenommen. Wer vom anderen spricht, ist in eine offene Beziehungsgeschichte verwickelt, die nicht eo ipso vernünftige Übereinstimmung ist. Die Kategorie des anderen unterbricht den Aufbau der eigenen Welt. Sie verwirrt die einfache Ordnung von Subjekt und Objekt. Solche Verwirrungen sind in der Geschichte des Denkens kaum je ohne reale Anlässe erfolgt. Gerade deshalb ist das Ereignis des anderen als Kategorie, so wie das Arrangement von Subjekt und Objekt, zugleich das Symptom eines Wandels. In der Rede vom anderen drängen andere auf die Klärung einer bislang unhinterfragten Beziehung.

DER SCHRITT IN DIE MODERNITÄT:

DIE BEWEGUNG DES ANERKENNENS

Ich habe als Titel meines Beitrags ein Zitat aus der *Phänomenologie des Geistes* gewählt, mit dem Hegel den Einbruch des anderen in die Geschichte kommentiert. Hegel selbst spricht von einem historischen »Wendungspunkt«, an dem das Bewußtsein in den »geistigen Tag der Gegenwart« einschreitet.

Hegels formale Charakteristik dieses Wendepunktes ist der Übergang von einer Bewußtseinsstufe, die nur Beziehungen zu Objekten des Bewußtseins kennt, zum Bildungsprozeß des Selbstbewußtseins. Vom Objekt des Subjekts vollzieht sich die Wende zum Anderen als Ich. Im Stadium des bloßen Objektbewußtseins ist der/die/das

andere ein vom Bewußtsein getrenntes, also entfremdetes Ding. Selbst der eigene Körper ward zum fremden Objekt. Die Wissenschaftsentwicklung der Neuzeit wurde so auf den Weg ihres Erfolges gebracht. Zugleich entzweit diese Entwicklung das Leben.

Um diese Entzweiung wieder aufzuheben, bedarf es nach Hegel einer qualitativ neuen Erfahrung. Das zerrissene Selbst, das ist die erste Lesart dieser Erfahrung, kehrt aus der Entfremdung zurück. Es begreift die abgespaltene Natur und die entäußerten Resultate des eigenen Tuns als das Andere seiner selbst. Die zweite Lesart der neuen Erfahrungsstufe ist der Begriff einer sozialen Formation des Selbstbewußtseins. In dieser Version besteht der Schritt in den geistigen Tag der Gegenwart im Fortschreiten zu einer für das Selbstbewußtsein konstitutiven Wechselbeziehung: Verschiedene für sich seiende Selbstbewußtseine bilden zugleich eine Einheit im Wechselverhältnis der Anerkennung des anderen. Der Schritt in den geistigen Tag der Gegenwart überschreitet die Schwelle vom bloß vereinzelt und gespaltenen Ich zur Wechselbeziehung im versöhnten Wir. Die Einheit derselben ist, formuliert Hegel: »Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.« (Hegel 1952, 140). Hegel demonstriert den Bildungsprozeß der Erfahrung vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein an einem berühmten Experimentum crucis dialektischen Denkens: dem Verhältnis von Herr und Knecht. Zunächst geht es in diesem Beispiel um den Nachweis, warum einer Herr und der andere Knecht ist. Hegels Erklärung knüpft hier an ältere Vorlagen an: Wer sein Leben wagt, kann sich der Knechtschaft immer entziehen; frei ist, wer selbst den Tod nicht fürchtet. Die Furcht vor dem Tode und die Liebe zum Leben führen zum Weg in die Knechtschaft. In ihr wird das Leben zum Dasein für einen anderen.

An diesem Punkt der ungleichen Beziehung setzt nun Hegels dialektische Argumentationsweise ein. Erstens zeigt Hegel,

warum der selbständige Herr einsehen muß, daß er auf doppelte Weise vom Knecht abhängig ist. Einerseits nämlich ist sein Genuß auf die Arbeit des Knechts angewiesen. Er muß also dessen Anbindung dauerhaft sichern. Andererseits ist der Knecht gerade als Knecht außerstande, dem Herrn irgend eine Art der Gewißheit und Anerkennung zu geben. Durch Gewalt und Drohung wird keine Anerkennung erreicht. Anerkennen kann nur ein freies Selbstbewußtsein, eines, das also seinerseits anerkannt wird. Folglich muß Hegel nun zweitens den Blick der Person des Knechtes zuwenden. Ist er noch immer der, der er anfangs war? Nein, er hat sich in der Zucht des Gehorsams zivilisiert. Er hat in der Arbeit ein Selbstbewußtsein gebildet. Darum ist auch die politische Stunde gekommen, in der Herr und Knecht sich wechselseitig als frei anerkennen.

Die Phänomenologie des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein ist eine sozialpolitische Demonstration: In ihr werden historische Verhältnisse verworfen, die die Menschenwürde versagen, indem sie Menschen zu bloßen Objekten und Adressaten von Begierden abrichten und zugleich politische Verhältnisse hergestellt, in der die Freiheit des anderen zum Kriterium des eigenen Selbstbewußtseins wird. Die Bewegung des Anerkennens ist für Hegel der Bildungsprozeß einer historischen Erfahrung, die in seiner Zeit kulminiert.

DER ANDERE IST VERSCHIEDEN: WENDEMANÖVER NACH DER MODERNE

Die Dialektik von Herr und Knecht, in der sich die Bewegung der Anerkennung vollzieht, ist deshalb zu einer Schlüsselfigur der Moderne seit dem Zeitalter der Französischen Revolution geworden. Im Bildungsprozeß des Knechts wurde die Herrschaft des Absolutismus entthront. In der wechselseitigen Anerkennung der Freiheit des anderen erhielt der Knecht, auch wenn er weiterhin schuften mußte, die Menschenrechte. Er erhält seine Freiheit als Lohnarbeiter. Das ist ein gutes Stück Weg

im Bildungsprozeß des Proletariats. Marx kann von hier aus das Manifest einer neuen Epoche verkünden. Nach der Oktoberrevolution bringt Georg Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* Hegels Theorem vom »Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist« klassenbewußt auf den historischen Punkt. Alexandre Kojève, der von Rußland kommend mit dem Gepäck deutscher Philosophie in Paris eintrifft, prägt in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts mit seiner großen Hegel-Vorlesung am Collège de France die Dialektik von Herr und Knecht der kommenden Intellektuellengeneration ein: Raimond Aron, George Bataille, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Raimond Queneau, Eric Weil, um nur einige aus dem Auditorium zu nennen, schritten mit Kojève in den geistigen Tag ihrer Zeit.

In den sechziger Jahren errichtet eine junge Akademikerscholar gegen die Väter der Dialektik jedoch Barrikaden. Die Bewegung der Anerkennung kommt ins Stocken. 1966 veröffentlicht Michel Foucault sein theoretisches Werk *Die Ordnung der Dinge*, in welcher der Altmeister Hegel aus dem Rahmen der umfangreichen Bibliographie fällt; wenig später erklärt Foucault explizit, das ganze gegenwärtige Zeitalter trachte danach, Hegel zu entkommen.¹ So erscheint 1967 *Die Schrift und die Differenz* von Jacques Derrida, der in seiner Bataille-Exegese in dessen rückhaltloses Gelächter über den Hegelianismus einstimmt (Derrida 1972, 381). Gilles Deleuze verkündet in seinem 1968 publizierten Werk *Differenz und Wiederholung* gleich im Vorwort, daß die Dialektik mit ihren Kategorien des Identischen und der Negation gescheitert sei. (Deleuze 1992, 11). Damit ist auch die Bewegung des Anerkennens vom Kurs abgekommen. Schon Bataille hatte Kojèves Vorlesungen mit den Ohren von Nietzsche gehört (so wie Lacan sie im Spiegel des Freudschen Denkens verstand) und die Dialektik von Herr und Knecht deshalb aufgekündigt. Denn im Kostüm einer wechselseitigen Anerkennung

der Freiheit des anderen legitimiert die Dialektik die Formation eines bindenden Wir. Der Schritt in den geistigen Tag der Gegenwart nötigt das Ich in die Fesseln einer politischen Identität. Die List der Vernunft macht es sogar möglich, daß der Knecht für die Freiheit des Wir doch noch sein Leben hingibt.

Das spekulative dialektische Wir maskiert die Heterogenität der Interessen von Herr und Knecht. Diesem Wir versagt sich die Spätmoderne (vgl. Lyotard 1989, 168). Schon als am Ende des 19. Jahrhunderts das nationale Pathos den Freiheitsgedanken in der Bewegung des Anerkennens vollends aufsaugt und das sich selbst gleiche Subjekt der Erkenntnis von der Tribüne der Philosophie zu den Produktionsstätten der Industrie überwechselt, verheißt Rimbauds Fanal »Ich ist ein anderer« die Freudenpost eines Ausgangs aus der Identität. In ihr löst das Subjekt der Moderne seine identitätsverbürgenden Wahrnehmungsgrenzen an sich selbst. Das Zeitalter der Differenz beginnt, wird Foucault ein Jahrhundert später frohlocken. Verschieden ist der Held der aufgeklärten Moderne, das autonome Subjekt. Ich bin different aufgelöste, meiner Subjektivierung im Wechselverhältnis der Anerkennung durch andere entflohen Multiplizität. Wie könnte jetzt der andere am Rande meiner selbst noch ein mit sich selbst identischer anderer sein? Wie kann ich überhaupt noch vom anderen sprechen? Auf der Flucht vor dem eigenen Selbstbewußtsein bedarf mich der andere, bedarf ich des anderen nicht mehr. Die Dialektik der Anerkennung hat sich erübrigt.

An Sartres sozialontologischen Analysen verurteilt Gilles Deleuze, der andere sei eine noch dem System des Ich zugehörige Struktur, mithin ein Gefangener derselben Subjektivierung, der auch das Ich unterliegt (Deleuze 1992, 326). Der andere kann ja nicht anderer als anderer sein, wenn er aus meiner Warte oder für mich der andere ist. Deleuze trifft mit seinem Kommentar zu Sartre fast nebenbei den Kernpunkt im Pa-

radigmenwechsel von der wechselseitigen Anerkennung des anderen zum Bekenntnis des eigenen Andersseins. Nur wenn Ich ein anderer und zugleich ohne Beziehung zum anderen Ich ist, wird »Differenz an sich selbst« gedacht. Der Satz »Ich ist ein anderer« meint nicht den anderen als Ich, noch zielt er auf die Beziehung von mir zu anderen. Ich und der andere sind als an sich Differente unverbunden. Der andere als anderer ist unerreichbar. Was sich jeweils neu und jäh zusammenfindet oder zusammenfällt, erschöpft sich in flüchtig erfahrem Ereignis-Sinn. Berauscht von der Botschaft der Differenz spielen wir nur noch zusammen Theater.

BEISPIELHAFT

Inzwischen hat auch in der feministischen Diskussion Judith Butler das Veralten der Relation von Ich und anderem bekräftigt. Gerade die binäre Struktur von Ich und anderem impliziert und erzeugt für Butler die Konstrukte geschlechtlicher Identität. Eine Auflösung der Zwänge der geschlechtlichen Identität setzt eine Absage an die Kategorie des anderen voraus. Sie ist die epistemologische Grundlage der Zwangsheterosexualität.

Schon Simone de Beauvoir hatte darauf hingewiesen, daß das Kapitel von Herr und Knecht viel besser auf das Geschlechterverhältnis als auf einen männlichen Machtkampf passe. Butlers Intervention zeigt, daß sich das Geschlechterverhältnis noch besser zur Probe aufs Exempel vom Ende der Dialektik der Anerkennung im Bildungsprozeß postmoderner Erfahrungen eignet. Noch in Freuds Begriffen der zwanziger Jahre war die Relation der Geschlechter in Begriffen von Subjekt und Objekt formuliert: »Das Männliche faßt das Subjekt, die Aktivität und den Besitz des Penis zusammen, das Weibliche setzt das Objekt und die Passivität fort« (Freud, 1923, 298). Wir haben demnach die Stufe des Selbstbewußtseins, um mit Hegel zu sprechen, noch nicht erreicht. Eine Generation später, die Französinen haben gerade das Wahl-

recht erlangt, transformiert Simone de Beauvoir die traditionelle Verfügbarkeitsrolle der Frau als Objekt der Begierde in die Beziehungsfigur des anderen Geschlechts. Wie der Knecht hängt dieses Geschlecht am nackten Leben und demzufolge an der Definitionsmacht und am Selbstbewußtsein des Herrn. Aber wie der Knecht durchläuft es doch den Bildungsprozeß einer sozialen Erfahrung bis zum Eigensinn seines Andersseins. Die Frauenbewegung verfaßt in den siebziger Jahren ihr Selbstbewußtsein als Differenz.

Eigensinn sei, hatte Hegel am Knecht moniert, eine Freiheit, die noch in der Knechtschaft verharre. Im Prinzip argumentiert Judith Butler ähnlich. Geschlechtliche Identität ist Ergebnis der Binarität, also Resultat einer diskursiv vorgefertigten Abhängigkeit. Butler kehrt Hegels dialektische, auf Anerkennung der Wechselbeziehung gerichtete Freiheitsvorstellung freilich um. Da das neue Identitätsbewußtsein der Frauenbewegung der binären Beziehung nicht nur entstammt, sondern auch nie zu entkommen vermag, schlägt Butler vor, bleibe nur die Möglichkeit, das Beziehungsdrama von ich und anderem, Mann und Frau, Herr und Knecht zu beenden, nicht indem wir die wechselseitige Freiheit des anderen anerkennen und damit die alte Beziehung verändern, sondern indem wir Identität parodieren (Butler 1991, 209).²

AUF DER HÖHE DER ZEIT? PARODIE ODER POLITIK

Angesichts neuer Fundamentalismen nationaler, ethnischer, religiöser und sexueller Art ist die politische Parodie sicherlich nicht der schlechteste Weg einer Antwort. Nicht die Parodie als politisches Mittel ist das Problem, sondern der Verzicht postmoderner Satiren der Identität auf eine Bestimmung der spezifischen Relationen, in denen Identitäten entstehen. Wenn Identität (und der neu entfachte Kampf um die reine Identität) das Ergebnis von eingespielten Verhältnissen ist, werden die Verhältnisse nicht zugleich verändert, wenn die Identitätsform persifliert wird.

Eher umgekehrt kann die Identitätsform (ein Titel, ein Name) fortbestehen, auch wenn Beziehungen schon längst gelöst sind. Das zeigte schon Denis Diderot in seinen Aufklärungsdialogen zwischen Diener und Herr, die für Hegels Herr-Knecht-Kapitel zum Vorbild wurden. Jacques, der Fatalist, weist seinem Herrn schließlich nach, daß sie eine Sprichwortkomödie aufführen und sich beide gut dabei stehen, so daß, sagt Jacques zum Herrn: »Sie sich mein Herr nennen würden, und daß ich der Ihre wäre.« (Diderot 1991, 201). »Wo, zum Teufel, hast du all das gelernt?«, fragt der überrumpelte Herr. »Aus dem großen Buch«, antwortet der listige Jacques. Im großen Buch des Lebens haben sich die Verhältnisse geändert, der Herr muß dies nur noch anerkennen. Anerkennen muß er seine Abhängigkeit von der Freiheit des anderen.

Diderots raffiniert komödianter Aufklärungstext öffnet die Augen, weil er zeigt, wie die Verhältnisse wirklich sind. Hegel hat sich an diese Verhältnisbestimmung gehalten. Auch die Kategorie der Identität ist das Resultat und nicht Ausgangspunkt einer solchen Verhältnisbestimmung. Sie kann deshalb auch nicht unveränderlich sein. Ohne nachzuweisen, aus welcher Situation und in welcher Beziehung der Knecht zum Knecht, die Frau zur Frau, der Ossi zum Ossi und der Farbige zum Farbigen wird, macht die Öffnung von Identität und der Subjektkategorie allerdings wenig Sinn. Gerade weil Identitäten aus Zusammenhängen erwachsen, wird die Untersuchung dieser Zusammenhänge zum politischen Instrument.

Als methodologische Anleitung für eine solche Untersuchung ist das Kapitel von Herr und Knecht noch immer nicht veraltet. Es macht nicht nur deutlich, was heute vielfach vergessen wird, daß die Bewegung des Anerkennens nicht Anerkennung von Faktizität, also eines jeweils anderen in seiner mir unter- oder überlegenen Position ist. Vielmehr ist Anerkennung in Bewegung und im eigenen Interesse (also nicht

aus moralischen Gründen) an das Kriterium der Freiheit des anderen gebunden.

Zur dieser Einsicht führt Hegel allerdings nicht bloß auf abstraktem Wege, sondern in der Rekonstruktion des Werdegangs von gegensätzlichen Perspektiven. Zuerst läßt Hegel uns zusehen, was der Herr im Vergleich mit dem Knecht anders macht, welche Herrschaftsbeziehung daraus unmittelbar folgt und welches weitere Freiheitsarrangement der Herr doch eingehen muß. Danach wendet sich Hegel der Entwicklung des Knechts zu, zeigt, wie und warum der Knecht sich im Verhältnis zum Herrn bildet. Erst in diesem Wechsel der veränderten Perspektiven kommt es zum Einverständnis von Herr und Knecht in der Anerkennung der Wechselbeziehung ihrer Freiheit. Sie werden beide zu anderen, doch nicht ohne den anderen. Der Perspektivenwechsel braucht das Wechselverhältnis.

Hegels Lektion läßt sich, so denke ich, unschwer auf die Gegenwart übertragen. Sie würde besagen, daß Wessis in den Biographien von Ossis, Ersteweltmenschen in den Geschichten von Menschen der Dritten Welt, Männer in den fehlenden Karrieren von Frauen nicht nur die anderen Lebensperspektiven, sondern zugleich den Knotenpunkt ihrer Verstrickung erkennen. Wir würden dann einen Weg beschreiten, der die Annäherung des Verschiedenen, vielleicht sogar die Einsicht im Wechselverhältnis eröffnet: Ich könnte ein anderer/eine andere sein. Ohne diese Annäherung bleibt das, was verschieden ist, sich erschreckend fremd. Was aber nur fremd ist, weist ein ohnehin schon verängstigtes Ich von sich ab. Es schließt sich mit dem annähernd Vertrauten gegen das Fremde zum fixen Wir zusammen. Der Schritt wird zum Rückschritt.

Anmerkungen

1. Vgl. Foucault 1971, 1982 45 ff. Freilich sagt Foucault an derselben Stelle auch, man müsse wissen, wie weit uns Hegel insgeheim nachgeschlichen sei und im Denken gegen Hegel noch

auflauere.

2. Vgl. dazu: Rauschenbach (1995)

Literatur

BUTLER, JUDITH (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt/M: Suhrkamp

DELEUZE, GILLES (1992): Differenz und Wiederholung. München

DERRIDA JACQUES (1972): Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus. In: ders., Die Schrift und die Differenz, 380-421. Frankfurt/M: Suhrkamp

DIDEROT DENIS (1991): Jacques der Fatalist und sein Herr. Stuttgart

FOUCAULT, MICHEL (1971): Die Ordnung der Dinge (Les mots et les choses, Paris 1966). Frankfurt/M: Suhrkamp

FOUCAULT, MICHEL (1982): Die Ordnung des Dis-

kurses (L'ordre du discours, 1970). Frankfurt/M: Fischer

FREUD SIGMUND (1923): Die infantile Genitaleorganisation. In: ders., Gesammelte Werke XIII. London: Imago

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1952): Phänomenologie des Geistes (1807). Hamburg: Meiner

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1989): Der Widerstreit. München: Fink

MERLEAU-PONTY, MAURICE (1984): Die Wahrheit des Anderen und der Dialog. In: Die Prosa der Welt. München

RAUSCHENBACH, BRIGITTE (1995): Erkenntnispolitik als Feminismus. Denkformen und Politikformen im feministischen Bildungsprozeß der Erfahrung. Die Philosophin 11

SARTRE, JEAN PAUL (1993): Das Sein und das Nichts. Reinbek: Rohwolt

Neu im Frühjahr '96

Asanger



Hans Füchtner

Vaterlandssyndrom

Zur Sozialpsychologie von Nationalismus, Rechtsradikalismus und Fremdenhaß
(THEMA) 147 S., kt., DM 29.80 (303-2)

Der Autor untersucht die auf Staat, Nation und Vaterland bezogenen Gefühle, die sozialpsychologischen Wirkmechanismen nationalistischer Ideologien und geht der Frage nach, welche seelischen Bedürfnisse durch sie befriedigt werden. Eine Analyse von Fremdenhaß und Rassismus jugendlicher Rechtsradikaler macht deutlich, daß die sozialisatorischen Voraussetzungen solcher Einstellungen heute andere sind als diejenigen, die Gegenstand früherer Faschismus- und Antisemitismustheorien waren.

Roland Asanger Verlag, Rohrbacher Str. 18, D-69115 Heidelberg
Tel. 06221/18 31 04, Fax 06221/16 04 15